

CHARLES TAYLOR: REALISMO MORAL Y TRASCENDENCIA

JUAN MANUEL CINCUNEGUI

Colegio Máximo

Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel
Universidad del Salvador, Buenos Aires (Argentina)

RESUMEN: Charles Taylor ha abogado por una explicación de la vida moral que tome en consideración la autointerpretación de los individuos. Su crítica se ha dirigido (1) a todo el espectro de teorías de las ciencias sociales que han adoptado el modelo de las ciencias naturales como paradigmático, y (2) a las corrientes filosóficas que, como respuesta a la hegemonía cultural de las ciencias, han optado por una estrategia de resistencia, atrincherándose en posiciones de radical subjetivismo.

Un aspecto crucial que debemos considerar para entender la posición del autor es el que gira en torno al cristianismo y que incluye los siguientes interrogantes: (1) qué lugar ocupa la fe católica en su discurso filosófico; (2) de qué modo dicha fe determina su lectura de la modernidad; y (3) de qué manera permite o dificulta el desarrollo de las capacidades pluralistas por las que él mismo aboga en su ética del reconocimiento.

PALABRAS CLAVE: Charles Taylor, Ética, Cristianismo, Budismo, Trascendencia, Religión

269

Charles Taylor: Moral Realism and Transcendence

ABSTRACT: Charles Taylor has called for an explanation of the moral life that takes into account the self-interpretation of individuals. His criticism has been directed (1) to the full range of social science theories that have adopted the model of the natural sciences as paradigmatic, and (2) to the philosophical currents that, in response to the cultural hegemony of science, have opted for a strategy of resistance, entrenched in positions of radical subjectivism.

A crucial aspect that must be considered to understand the author's position is one that revolves around Christianity and that includes the following questions: (1) Where is the Catholic faith in his philosophical discourse, (2) how that faith determines his interpretation of modernity, and (3) how enables or hinders the development of pluralistic capabilities for which he advocates in his ethics of recognition.

KEYWORDS: Charles Taylor, Ethics, Christianity, Buddhism, Transcendence, Religion

El realismo moral de Charles Taylor

El filósofo canadiense Charles Taylor ha abogado por una explicación de la vida moral que tome en consideración la autointerpretación de los individuos. Su crítica se ha dirigido (1) a todo el espectro de teorías de las ciencias sociales que han adoptado el modelo de las ciencias naturales como paradigmático, y (2) a las corrientes filosóficas que, como respuesta a la hegemonía cultural de las ciencias, han optado por una estrategia de resistencia, atrincherándose en posiciones de radical subjetivismo. Con respecto a las ciencias sociales, dice Taylor:

Una explicación adecuada de la acción humana debe hacer al agente más comprensible. Desde esta perspectiva, no puede ser un objetivo suficiente de la teoría social que prediga o nos permita inferir los patrones efectivos de los eventos sociales o históricos, y las regularidades que ocurren en él, descritos en cualquier lenguaje que admita una verificación inequívoca. Una explicación satisfactoria debe también dar sentido al agente¹.

270

Podemos extender esta comprensión a la teoría moral. Uno de los argumentos que Taylor ha esgrimido frente al naturalismo es el que gira en torno a su incapacidad para dar cuenta de la experiencia y la actividad del agente moral en términos aceptables en vista de su autocomprensión. La perspectiva naturalista sostiene que los marcos u horizontes morales son enteramente artificiales. Por el contrario, para Taylor un retrato de este tipo es impensable. Solo alguien con una crisis de identidad o una notable perturbación podría concebirse como libre de toda orientación moral.

Lo que el ideólogo naturalista oculta es su propia orientación, debido, entre otras cosas, al prejuicio que alimenta hacia el marco tradicional, lo cual lo ciega a los propios bienes que sostienen su elección y actividad. Por ejemplo, el naturalista está comprometido con cierta idea de la racionalidad y de la benevolencia, pero la debilidad de la ideología que sustenta le impide dar cuenta del horizonte constituyente de su vida moral. Por lo tanto, la teoría moral no tiene más remedio que comenzar ofreciendo un relato fenomenológico que permita explorar los límites concebibles de la vida humana y una explicación de sus condiciones trascendentales.

¹ TAYLOR (1985), p. 116.

En este contexto es posible entender la afirmación de Taylor acerca de que algunos bienes con los cuales están comprometidos los individuos, a diferencia de lo que afirma el subjetivismo, aparecen como tales en su experiencia, con una entidad ontológica independiente a sus propios deseos. Esto implica, a su vez, que las distinciones de contraste que realizamos y el ordenamiento jerárquico que emerge de ellas no son producto exclusivo de la actividad del agente. Es decir, dichos bienes no son valiosos porque los hemos elegido nosotros, sino que el hecho de haberlos elegido se debe a que reconocemos su valor inherente. La experiencia de los individuos respecto a estos bienes podría ser descrita como un llamado o una demanda de adherencia o lealtad de dichos bienes hacia los agentes morales.

La perspectiva ontológica de Taylor se articula en dos instancias. La primera es una crítica a lo que él ha dado en llamar “Epistemología” en sentido estrecho, que consiste, según expresión de Dreyfus, en una “ontología de sujeto/objeto”. Según Dreyfus:

Esta ontología entiende al sujeto como una mente autosuficiente relacionada con los objetos del mundo a través de estados mentales internos que, en cierto modo, representan dichos objetos, pero que no dependen de ellos de manera esencial. La brecha radical entre lo que está dentro de la mente y lo que está fuera en el mundo debe ser mediada para que el sujeto tenga conocimiento del mundo, y la epistemología es el estudio de esa mediación².

271

En contraposición a esta ontología, Taylor enfatiza, siguiendo a Heidegger, Wittgenstein y Merleau-Ponty, la importancia de las habilidades corporales y el trasfondo implícito de las prácticas que nos ponen en contacto directo con la realidad. De acuerdo con Taylor, autores contemporáneos que pretenden haber escapado a la imagen “esquema-contenido” como Richard Rorty o Donald Davidson, continúan pensando desde dentro del paradigma interior/exterior tal como fue inaugurado por el cartesianismo, como ocurriera con Kant o Husserl antes que ellos, con sus variantes peculiares.

Contra estas interpretaciones, Taylor opone un tipo de realismo que reafirma el contacto directo con las cosas como base para el conocimiento del mundo. Pero para comprender el tipo de realismo por él propuesto es necesario retroceder en nuestra expli-

² DREYFUS (2004), p. 52.

cación para determinar el lugar que ocupa la posición el filósofo canadiense en el espectro que conforma la hipotética “familia realista”. Para ello podemos demarcar el terreno estableciendo los extremos límite, a fin de observar las particularidades de las posiciones intermedias.

Por un lado, llamamos *realistas* a aquellas posiciones que afirman la existencia de un mundo independiente de las interpretaciones y comprensiones humanas. Estas últimas es posible ajustarlas de acuerdo con su adecuación al modo de ser último de las cosas. El otro extremo, el de las posiciones antirrealistas, cuya figura paradigmática es Nietzsche, sostiene que no hay hechos, solo interpretaciones. A ello responde el realista que las interpretaciones pueden ser más o menos verdaderas, o más o menos falsas, en vista a la correspondencia o no con el mundo en sí.

Entre ambos extremos existe una diversidad de posturas intermedias, que oscilan entre el escepticismo que se apoya en la convicción de que haya o no un mundo en sí, éste es inaccesible para los humanos y por lo tanto estamos privados del arbitraje ontológico que pretenden los realistas, hasta el “realismo antirrealista” o “realismo interno” que niega la existencia de un mundo inherente en vista de que eso que llamamos mundo se encuentra inextricablemente constituido por los seres que lo habitan³.

Taylor sostiene frente a realistas y antirrealistas que ninguna representación media en nuestra relación cotidiana con las cosas, ni siquiera el contenido proposicional, y afirma que se trata de un enorme error de nuestra cultura la comprensión que tenemos del conocimiento, puesto que produce consecuencias desastrosas en amplios dominios de nuestras prácticas. Al extraer las consecuencias últimas de la explicación fenomenológica de nuestro trato con el mundo y combinarlas, Taylor es capaz de reconocer los residuos de esta epistemología en autores que pretenden haber escapado a la imagen heredada del cartesianismo, y explicar positivamente nuestras prácticas tomando en consideración el modo preconceptual de ser-en-el-mundo, lo que hace de la percepción y otros modos preconceptuales de aprehensión y acción bases apropiadas para acciones y creencias aceptadas.

Veamos la repercusión de la posición de Taylor en relación con la llamada “epistemología” en la dimensión moral. Ruth Abbey interpreta el realismo de Taylor como un realismo “falsable”, y lo hace sobre la base de una triple distinción. De acuerdo con Abbey,

³ PUTNAM (1987).

pueden articularse tres modos de realismo. Los dos extremos son el realismo débil y el realismo fuerte. La posición de Taylor, de acuerdo con Abbey, estaría en algún lugar entre estos dos extremos, con cierta asimetría a favor del realismo fuerte. El propósito de la categorización de Abbey es discernir y corregir las interpretaciones que se han hecho de la posición de Taylor, a fin de hacer justicia a su intención última⁴.

La interpretación de la posición de Taylor que lo alinea con el realismo débil se justifica enfocándose en el reiterado énfasis en la argumentación respecto a la necesidad de ofrecer descripciones fenomenológicas de la vida moral de los individuos que hagan justicia a las experiencias y autointerpretaciones que los agentes tienen de sí mismos. Desde esta perspectiva, la posición de Taylor estaría exclusivamente interesada en poner de manifiesto las experiencias de dichos individuos sin que entre en su consideración el estatuto ontológico de dichas afirmaciones. Es decir, según estos intérpretes, Taylor sería indiferente a la cuestión de la existencia inherente de los bienes afirmados por dichos individuos y comunidades. La implicación de este extremo consiste en una drástica reducción de la argumentación tayloriana a una antropología existencial, sin pretensiones ontológicas de ningún tipo.

273

La interpretación fuerte del realismo moral se apoya también en el relato epistemológico, pero a diferencia del realismo débil, aprehende los bienes explicitados como autoexistentes, es decir, independientes de la existencia de los seres humanos. Cuando los individuos experimentan los bienes que reclaman sus lealtades y adherencias como inherentemente existentes, dice esta interpretación, la experiencia ofrece razones para considerar el estatuto ontológico de los bienes en acuerdo con dicha aprehensión. La interpretación débil considera abierta la cuestión ontológica y evita la articulación del estatuto último de los bienes amados, respetados o admirados por los individuos. La interpretación fuerte, en cambio, afirma que la propia experiencia de realidad absoluta de dichos bienes es argumento suficiente para considerar de ese modo el mobiliario de la esfera moral.

Abbey sostiene que la interpretación del realismo fuerte no acaba de ajustarse a la intención de Taylor, a pesar de ser más próxima a su propósito que la primera. Como hemos dicho, Abbey llama al realismo de Taylor "falsable". Sospechamos que el motivo para llamarlo de ese modo responde a la estructura del argumento de

⁴ ABBEY (200), p. 27-9.

Taylor en torno a la ontología de los bienes. Veamos el modo en el cual Taylor plantea el asunto de manera sintética:

¿Qué mejor medida de la realidad tenemos en los asuntos humanos que aquellos términos con los cuales, sobre la base de una reflexión crítica y después de la corrección de los errores que podemos detectar ofrece el mejor sentido en nuestras vidas?⁵

Taylor afirma que es imprescindible tomar en consideración la explicación de la vida moral que ofrece el propio agente. Eso significa, en principio, que los términos en los cuales ofrece sus explicaciones son los más apropiados para hacer justicia a su vida moral. Eso implica, a su vez, incorporar en la explicación los términos de admiración, amor o respeto a los bienes con los que comprometen su lealtad. Eso nos obliga a no reducir a priori los bienes en cuestión a productos causales de sus propios deseos, sino a ofrecerles un estatuto ontológico hipotéticamente independiente.

El intento de Taylor es refutar el naturalismo, y el *proyektivismo* que le va a la zaga, destronando la tentación de descartar a priori los relatos de autointerpretación. Del relato naturalista se desprende la imagen de un universo neutro en el que todas las valoraciones se interpretan como meras proyecciones subjetivas. Dice Taylor:

Frente a la opinión de que toda valoración es una simple proyección de nuestras reacciones subjetivas sobre un mundo neutro —nos dice Taylor— recurrimos a lo que se podría denominar la fenomenología moral, que también se podría considerar como el examen de los insoslayables rasgos de nuestro lenguaje moral⁶.

Sin embargo, la inferencia de Taylor respecto al estatuto ontológico de los bienes que se desprende de la necesidad explicativa de dar crédito a las autointerpretaciones de los participantes, no puede ser afirmada sin calificación alguna, como sería el caso del adherente al realismo fuerte. Para Taylor:

Es evidente que una condición esencial de la existencia de dichas propiedades es el hecho de que los seres humanos existen en el

⁵ TAYLOR (1989), p. 57.

⁶ Ibid., p. 68.

mundo, con una cierta forma de vida, ciertas clases de conciencia, y ciertos patrones de asistencia. Pero estas propiedades no son rasgos menos reales del mundo que contiene a los seres humanos que cualesquiera otras propiedades neutrales⁷.

Para captar acertadamente la calificación que el realismo moral de Taylor necesita para distinguirse del realismo fuerte, es imprescindible considerar los extremos de la refutación de Taylor. Por un lado, pretende preservar la mera existencia de los bienes morales que se ven amenazados a reducirse a quimeras debido al *proyectivismo* promovido por el naturalismo. Por otro lado, intenta corregir la propuesta del realismo fuerte que exagera el estatuto de los bienes morales al pretender que éstos existen de un modo independiente a un mundo habitado por seres humanos.

Eso significa superar dos extremos que contribuyen a la confusión del estatuto de los bienes morales. Por un lado, las posiciones naturalistas que proponen una suerte de proyectivismo de los valores, de las cuales Taylor explicita tres versiones: (1) la que reduce las reacciones morales a meras reacciones viscerales; (2) la que juzga las nociones del bien como opiniones opcionales; y (3) la posición que sostiene que los términos de valor cuentan con equivalentes descriptivos⁸.

275

De acuerdo con Taylor, dos extremos se alían circunstancialmente para dar alas a esta confusión. Por un lado, el auge de las versiones naturalistas inspiradas en las ciencias naturales tal como fueron establecidas a partir del siglo XVII, las cuales consideran que las nociones de bien (y del mal) no forman parte constitutiva del universo. Por el otro lado, las nociones premodernas de la ciencia, como ocurre con el modelo platónico en el cual se concibe una coincidencia entre los conceptos científicos y éticos, siendo los primeros los que garantizaban el estatuto ontológico y los estándares objetivos del bien. Cuando la ciencia platónica perdió su credibilidad con el advenimiento de la era moderna, resultó una tentación fácil concluir que los bienes estaban desprovistos del estatuto ontológico del que habían gozado en la antigüedad.

Aunque carecemos de espacio para tratar de manera extensa el realismo fuerte que defiende Taylor respecto a las ciencias naturales, es imprescindible hacer referencia a la disputa con Richard Rorty con el fin de apreciar sus posiciones distintivas en el ámbito de la ética.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 56.

Richard Rorty sostuvo que la noción tayloriana de evaluaciones fuertes nos obliga a defender alguna forma de teoría de la verdad como correspondencia⁹. De acuerdo con Rorty, los teóricos de la correspondencia necesitan criterios para la adecuación de los vocabularios, porque sostienen la noción de que un vocabulario “encaja” mejor con el mundo que otros¹⁰. Mientras Rorty niega la necesidad de establecer criterios de adecuación respecto a los vocabularios, Taylor cree que la comprensión ordinaria utiliza este tipo de criterios para establecer la validez de nuestras aserciones respecto a los hechos.

Dreyfus trae a colación un ejemplo ofrecido por Taylor en una comunicación oral. Dice Taylor:

Muchas sentencias simples de la vida cotidiana tienen el propósito de comunicar el modo de ser de las cosas; ofrecen un “retrato” del modo en que las cosas son, y resultan correctas si el modo en el que las cosas son realmente corresponde con ese retrato. Es en este sentido común que muchas oraciones ordinarias indicativas representan aquello acerca de lo que hablan: hay 15 sillas en esta habitación. Bien, ¿están allí verdaderamente? —cuéntalas¹¹.

276

Lo cual no deja de ser problemático. El propio Taylor está dispuesto a conceder, siguiendo a Wittgenstein en lo que respecta a las definiciones ostensivas, que no es posible reconstruir todo el trasfondo de nuestra comprensión en proposiciones explícitas. Por lo tanto, ¿a qué me refiero con *sillas*? ¿Se trata de todas las sillas utilizables o también tengo que tomar en consideración las sillas rotas? ¿Se trata de todas las sillas dispuestas o también aquellas reunidas en el fondo de la clase esperando a ser utilizadas?

De acuerdo con Rorty, Taylor pretende que existe un modo de existencia de las cosas independiente de las descripciones y las interacciones causales que tenemos con ellas. Desde esta perspectiva sería posible hablar de aquello que en última instancia son las cosas con las que nos encontramos.

Ahora bien, desde la perspectiva de Rorty, hablar de este modo significa estar atrapado en el dogma empirista “esquema-contenido”. Solo podemos hablar del modo de ser de las cosas a partir de nuestras propias descripciones de ellas, lo que implica que todo intento de ofrecer una descripción “absoluta” de ellas es el

9 RORTY (2000), pp. 115-31.

10 *Ibid.*, p. 116.

11 DREYFUS (2004), p. 71.

residuo de la noción kantiana de la “cosa en sí” o alguna de sus análogos. De esto se desprende que, para Rorty, no haya necesidad alguna de hacer distinción entre el modo de ser de los objetos con los que nos encontramos en el mundo cotidiano y las entidades a las que se aboca la investigación de las ciencias naturales. Lo que implica un tipo de realismo “deflacionario”¹² que nivela las entidades pertenecientes a dimensiones diversas y los modos de acceso a lo real.

La respuesta de Taylor se articula, justamente, distinguiendo entre las cosas del mundo cotidiano y las entidades en el universo tratadas por las ciencias naturales. En consonancia con las enseñanzas de Heidegger, Taylor sostiene que la actividad de la ciencia moderna está caracterizada por una “desmundanización” de lo ente. Eso significa que la metodología y los fines de la ciencia natural conllevan un tránsito que va desde las verdades relativas y determinadas por los contextos mundanos hasta verdades libres de dichos contextos, que pretenden afirmar características del universo tal como éste es en sí mismo.

De acuerdo con Taylor, el empeño originario de la ciencia moderna consistía en proponer un tipo de modelo metodológico que aspiraba a poner entre paréntesis la experiencia encarnada del mundo cotidiano. Esto implica abandonar el tipo de significaciones relativas a las prácticas sociales y las propiedades de las cosas estrechamente vinculadas a nuestra constitución psicofísica, a fin de descubrir leyes causales universales del universo físico.

Ahora bien, el núcleo de la respuesta de Taylor gira en torno a la convicción de que el modo original a partir del cual accedemos al mundo no se realiza a través de una mediación representadora. Dreyfus identifica cuatro características básicas como base de inteligibilidad en la experiencia de vinculación corporal con el mundo:

1. Nos experimentamos a nosotros mismos como “abiertos a lo real”.

2. Experimentamos aquello con lo que nos encontramos, en posesión de una profundidad que no podemos captar enteramente desde el primer momento.

3. Estamos abocados al intento de “encontrar sentido” a las cosas, lograr mayor coherencia y sujeción de las mismas.

4. En ese proceso de búsqueda de sentido, hemos descubierto que es posible dejar a un lado todas las propiedades relativas a la constitución psicofísica, a fin de lograr una aprehensión teórica

12 *Ibid.*

de la realidad física tal como es en sí misma, independientemente del trato cotidiano con las cosas¹³.

Eso no significa que Taylor tenga que defender la efectividad de la ciencia en su propósito de aprehensión del modo de ser último del universo, ni la posibilidad de lograrlo en el futuro. Como indica Dreyfus, la disputa con Rorty no es estrictamente epistemológica, sino ontológica. Eso significa que lo que se pretende determinar es el modo de existencia de las entidades estudiadas por la ciencia y no la manera en la cual ésta aprehende dichas entidades.

Esta última distinción es fructífera porque nos permite vislumbrar analogías respecto a la argumentación moral. Analogías que permanecen oscuras en el escenario naturalista debido a la actitud suspicaz que cultiva hacia toda explicación ontológica.

Por otro lado, barruntar la intención de Taylor nos permite hacer frente a otro conjunto de cuestiones a las que ahora mismo no podemos acabar de dar forma, pero que vale la pena apuntar debido a la trascendencia que tienen en el debate acerca de la identidad, que es el tema central que nos incumbe.

En líneas generales es posible distinguir dos aproximaciones al estudio de la identidad. Por un lado, tenemos el modelo que el propio Taylor ejemplifica, que propone una hermenéutica de la personalidad cuyo propósito es una caracterización ontológica del *anthropos* por medio de un tipo de argumentación trascendental cuyo fin es sacar a la luz las condiciones de posibilidad de ciertos rasgos evidentes de nuestra experiencia. El otro modelo es el que proponen autores como Derek Parfit¹⁴, quienes intentan, en línea con la tradición iniciada por Locke, dar respuesta a la cuestión general en torno a las condiciones de la identidad de los objetos cambiantes a través del tiempo, en el contexto particular del ser humano. Es decir, responder al interrogante específico acerca de la persistencia de la identidad humana a través del cambio.

Dejando a un lado las hipotéticas conclusiones éticas y ontológicas que las teorías de la filosofía analítica dedicadas al estudio de la identidad personal pretenden extraer a partir de sus argumentaciones lógicas y metafísicas, es posible ofrecer una explicación que combine ambas aproximaciones¹⁵. Un modelo combinado tendría la siguiente apariencia:

13 *Ibid.*, p. 74.

14 PARFIT (1984).

15 Como ha indicado Marya Schechtman, el factor principal del fracaso de la filosofía analítica para dar una respuesta satisfactoria a las cuestiones en torno a la identidad que pretende clarificar, gira alrededor de la convicción de los filósofos analíticos de que existe una cuestión identitaria monolítica. Schechtman ha insistido en que esto ha llevado a los adherentes de estas doctrinas a pretender que ciertas

1. Las teorías metafísicas a las que se adhieren los filósofos analíticos ofrecerían la ocasión, contrariamente al propósito explícito de sus adherentes, de socavar ciertas nociones reduccionistas de la identidad. Esto se pone de manifiesto en la incapacidad de estos modelos de hacer justicia a la experiencia de los individuos a través de sus explicaciones alternativas. El resultado de esta incapacidad no es un fracaso definitivo. Por el contrario, la búsqueda de un modo hipotético de existencia que se descubre inviable implica una ganancia epistémica. La virtud de estas aproximaciones, si se quiere, es justamente que despejan el camino para la articulación de otras descripciones del fenómeno identitario prohibidas mientras estamos encarcelados en la hipotética e inarticulada versión metafísica-atomista que sostiene el edificio de esta familia de argumentos.

2. La superación de las versiones anteriores, contrariamente a lo que pretenden los adherentes de la versión fenomenológico-hermenéutica, no se resuelve a partir de la articulación exclusiva de sus

cuestiones relevantes acerca de las creencias, valores, deseos y otras características psicológicas de las personas pueden inferirse de los resultados a los que son conducidos por medio de sus propios análisis lógicos. Schechtman distingue, por lo tanto, dos aproximaciones a la cuestión de la identidad. Por un lado, lo que ella llama *teorías de la reidentificación*, cuyo propósito es responder a la pregunta acerca de lo que hace que una persona en un tiempo t2 sea la misma persona que una persona en tiempo t1. Por otro lado, las llamadas *teorías de la caracterización*, cuyo propósito es discernir los asuntos apuntados anteriormente. De acuerdo con Schechtman, el empeño de los adherentes a las teorías de la reidentificación por diluir la frontera entre estas dos cuestiones acaba poniendo en crisis todo el proyecto analítico en este respecto. Véase SCHECHTMAN, *The Constitution of the Selves*, pp. 1-3. Nosotros preferimos distinguir tres áreas de la investigación sobre la identidad de las personas. Una primera área está dedicada al estudio de un particular del interrogante acerca de la entidad de los entes que es la entidad de ese ente particular que es el *anthropos*, que se distingue de otros entes de la naturaleza, entre otras cosas, debido a las perplejidades que concitan las relaciones de sus agregados composicionales mente-cuerpo. La perspectiva metafísica no diferencia al ente humano del resto de los entes de la naturaleza debido a una consideración inherente respecto a su estatuto. Prueba de ello es que el criterio formal utilizado para determinar la continuidad de la identidad humana es el mismo que se utiliza para la determinación de cualquier otra entidad. La segunda área de estudio es la dedicada a la caracterización ontológica de la identidad humana. Aquí lo que se pone en consideración, como dijimos más arriba, son los rasgos inherentes y permanentes del *anthropos*. De acuerdo con Taylor, el *anthropos* se caracteriza por ser un animal que se autointerpreta y que se construye en diálogo con sus congéneres. A diferencia de la aproximación lógico-metafísica anterior cuya perspectiva es absoluta, la aproximación ontológica atiende a la realidad en primera persona del ente estudiado, es decir, que en cada ocasión es el ente que cada uno es el que es puesto en cuestión. Finalmente, una tercera área de investigación es la que tiene como propósito dilucidar las manifestaciones epocales del yo, es decir, los diversos modos de ser persona, sujeto humano, que se han inventado/descubierto a lo largo de los diversos tránsitos históricos.

propios medios argumentativos. Para que esta argumentación produzca un impacto certero es imprescindible llevar hasta las últimas consecuencias los desarrollos epistemológicos anteriores. Eso se debe a la tendencia en la propia tradición “epistemológica” de confundir o anular diversas dimensiones del discurso. El resultado negativo al que nos enfrenta la búsqueda epistemológica de una entidad última, que se pueda equiparar a la identidad, nos obliga, en vista a la experiencia fenomenológica ineludible de los individuos que se aprehenden a sí mismos como un yo, un sujeto, una personalidad, a re-definir la explicación, ahora en cuanto a la ontología hermenéutica.

Habiendo apuntado esto, reconduzcamos la atención al realismo moral de Taylor. En este caso, la defensa que propone es por entero diferente a la utilizada para defender su realismo ontológico en el debate sobre el estatuto último de las entidades estudiadas por las ciencias naturales. La razón de esta diferencia se vuelve evidente si pensamos en la importancia que concede Taylor a las autointerpretaciones en el dominio de las ciencias sociales y, especialmente, en la teoría moral. Su contencioso va dirigido contra aquellos que se embarcan en un estudio de lo humano a partir de la terminología y metodología de las ciencias naturales. Dice Taylor:

280

Una de las características distintivas del naturalismo es pensar que hay que entender a los humanos en continuidad con las ciencias de la naturaleza extrahumana. Al igual que las mismas han progresado desviándose del lenguaje antropocéntrico para excluir descripciones que atañen al significado que las cosas tienen para nosotros en favor de significados “absolutos”, así los asuntos humanos deberían estar mayormente descritos en términos externos, no culturalmente vinculados¹⁶.

En contraposición, la propuesta de Taylor comienza por revalorizar lo obvio, es decir: la experiencia de la moralidad de los propios seres humanos. La moralidad no puede ser aprehendida en abstracción de los agentes morales. Refiriéndose a la perspectiva naturalista y subjetivista, Taylor sostiene que aun cuando podamos convenir que lo bueno y lo justo no forman parte del universo tal como lo estudian las ciencias naturales, eso no justifica la afirmación de que lo bueno y lo justo no sean reales, objetivas y no relativas como cualquier otra parte del mundo natural¹⁷. De este

16 TAYLOR (1989), pp. 80-1.

17 *Ibid.*, p. 56.

modo, la mejor explicación cuando hablamos de la moralidad es la propia explicación humana de los bienes como independientes. Una explicación de este tipo es superior a las formas de *projectivismo* que explican la moral como una imposición de significado de los humanos sobre un mundo neutral¹⁸.

Bien sea nuestra concepción de estas proyecciones (1) algo que los humanos hemos hecho y que idealmente podríamos llevar a nuestro control; o bien sea (2) un hecho involuntario, algo que no se puede evitar al experimentar el mundo de esa manera, aunque la conciencia científica muestra que el valor no es parte del mobiliario del mundo, Taylor nos recuerda que existe un conjunto de términos como “coraje”, “brutalidad”, “gratitud”, etcétera, que no disponen de términos equivalentes. Por lo tanto, nos dice Taylor:

Es bastante plausible concebir que la mejor teoría del bien, la que ofrece la mejor concepción del valor de las cosas y de las vidas tal como están abiertas para que las discernamos, podría ser una concepción puramente realista. De hecho, esta es la idea que quiero defender; sin que por ello desee plantear una tesis sobre cómo las cosas representan el universo “en sí mismo”, o un universo en el que no existieran seres humanos. Una idea realista es totalmente compatible con la tesis de que las lindes del bien, tal como las entendemos, están acotadas por el espacio que se abre por el hecho de que el mundo está ahí para nosotros, con todos los significados que tiene para nosotros, lo que Heidegger llama *Lichtung*¹⁹.

281

Ahora bien, de aquí se desprende que el autor considera esta explicación solo “la mejor explicación” (*best account*), y por lo tanto, se trata de una explicación que está abierta a la falsación. Hasta que surja una teoría que pueda explicar en otros términos por qué motivos los humanos sienten la demanda o el llamado a responder a los bienes morales que aprehenden con una existencia independiente, el realismo es la explicación más apropiada.

Filosofía y Catolicidad

Un aspecto crucial que debemos considerar para entender la posición del autor es el que gira en torno al cristianismo y que incluye los siguientes interrogantes: (1) Qué lugar que ocupa la fe católica

18 ABBEY (2000), p. 29.

19 TAYLOR (1989), p. 257.

en su discurso filosófico; (2) de qué modo dicha fe determina su lectura de la modernidad; y (3) de qué manera permite o dificulta el desarrollo de las capacidades pluralistas por las que él mismo aboga en su ética del reconocimiento.

Muchos de sus detractores dirigen su atención a estas cuestiones. Como otros autores cristianos, Taylor ha intentado mantener la conversación filosófica y la reflexión religiosa cuidadosamente deslindadas. Eso no significa de modo alguno que Taylor haya escondido su fe. Por el contrario, una y otra vez a lo largo de su obra, encontramos explícitas referencias a ella. Sin embargo, como él mismo explicó en las primeras líneas de *A Catholic Modernity?*, la propia naturaleza del discurso filosófico, tal como él lo comprende, le ha llevado a mantener una cuidadosa distinción entre las dos dimensiones, debido a la convicción de que la conversación filosófica se dirige a un pensar que persuade a las personas honestas con independencia de los compromisos teológicos a los que se adhieran²⁰.

William E. Connolly reconoce el importante aporte que la filosofía de Taylor hace a la comprensión de los trasfondos tácitos que son condición de posibilidad de la valoración ética. Comparte con Taylor (pese a la distancia ideológica que los separa: Connolly se considera a sí mismo un “posnietzscheano”) la convicción de lo inapropiado de la distinción excluyente entre filosofía y fe. Es por esa razón por la que da relevancia al modo en el cual Taylor enfrenta el hiato entre las dos dimensiones de pensamiento y expresión²¹.

Según Taylor, la distancia entre los valores y sus fuentes se estrecha a través de los procesos de articulación. La noción de articulación es un elemento clave de su filosofía moral. Se trata de “dar sentido” a través de nuestros poderes de expresión, en un movimiento que incluye, simultáneamente, descubrimiento e invención. De acuerdo con Taylor:

Encontramos el sentido de la vida al articularla. Y los modernos son plenamente conscientes de que mucho del sentido que está ahí para nosotros depende de nuestro poder de expresión.

20 TAYLOR (1999), p. 13. En ocasión de esta conferencia, Taylor discutió por primera vez la naturaleza de su catolicismo, especialmente después de *Sources of the Self*, en el cual su posición teísta se mantuvo más o menos implícita. Además de la convicción que hemos apuntado más arriba acerca de la necesidad mantener deslindados los discursos filosóficos y religiosos, Taylor también reconoció que otra de las razones para su relativo silencio sobre la cuestión ha sido el ambiente reticente que predomina en el mundo académico secular.

21 CONNOLLY (2000), p. 167.

Descubrir, aquí, depende de la invención y está entretejido con ella. Encontrar un sentido a la vida depende de enmarcarla a través de expresiones significativas que sean adecuadas²².

Connolly reconoce que la posición de Taylor se puede apreciar incluso desde una perspectiva no teísta. Se trata de reconocer que las filosofías que se enfocan exclusivamente en la justificación racional de los derechos, las obligaciones básicas o la justicia, pierden algo profundamente importante de la vida ética. Eso significa, por un lado, la ceguera frente a “lo bueno”. Por el otro, la incapacidad de dar cuenta de aquello que inspira a la gente a responder en forma responsable, o dirigir sus energías de manera concertada en pos de un ideal²³.

Ahora bien, los poderes de expresión no son absolutos. En primer lugar, porque, como nos dice Connolly:

Aquello que subsiste debajo de la articulación es movido y alterado cuando es realizado históricamente en un mundo específico de densos contrastes, similitudes, identidades y negaciones. Y, segundo, porque la fuente suprema —un Dios infinito, amoroso— no es susceptible en principio de una articulación plena en términos humanos²⁴.

283

Así pues, la articulación está sujeta a dos limitaciones inherentes. Por un lado, el trasfondo tácito, el fondo “oscuro” desde donde ocurren las articulaciones, que está sujeto a mutación debido a lo específico de todo evento histórico, determinado por sus propias fuerzas y dinámicas causales. Por otro lado, en el caso del teísmo al cual Taylor se adhiere, la propia naturaleza del Dios amoroso, que es un principio inarticulable en términos humanos.

De acuerdo con Abbey, el tratamiento que hace Taylor de la moralidad es análogo al que realiza al aproximarse al lenguaje. Inspirado en la filosofía del llamado Wittgenstein tardío, Taylor sostiene que no es posible una objetivación absoluta del lenguaje en el que hablamos. Del mismo modo, las articulaciones morales explicitan las fuentes del bien que nos inspiran en forma parcial. Para echar luz a este trasfondo de significaciones, resulta que otra parte debe permanecer en la oscuridad, inarticulada²⁵.

²² TAYLOR (1989), p. 18.

²³ CONNOLLY (2004), p. 167.

²⁴ *Ibid.*, p. 168.

²⁵ ABBEY (2000), p. 19.

Taylor cree que la fuente primordial es el Dios cristiano. Como ha indicado Mark Readhead²⁶, su catolicismo ha sido la inspiración de su política democrática de izquierda y la base de su respuesta a los malestares de la modernidad. Influenciado por el movimiento personalista liderado por Emanuel Mounier, y por el hondo sentido de responsabilidad transmitido por él, Taylor ha intentado realizar un tipo de labor política fundada en los extremos del amor y la responsabilidad para la proyección de una política progresista.

El sentido de su fe le ha llevado a cultivar un tipo de “optimismo crítico” respecto a los recursos de la modernidad con el fin de hacer frente a los signos de malestar: los problemas a los que nos enfrenta la tecnología y la fragmentación. De acuerdo con Taylor, la fe cristiana nos provee con un punto de partida indispensable para generar soluciones para dichos conflictos. Taylor considera que los ideales que demandan nuestra lealtad en la modernidad pueden ser de tal exigencia y magnitud que no estemos a su altura si nuestra inspiración se articula a través de fuentes exclusivamente humanistas.

284

Esta posición ha llevado a autores como Connolly a cuestionar la viabilidad del proyecto pluralista de Taylor, no solo en lo que respecta a su labor filosófica, sino también en lo que concierne a su dedicación política a la promoción y defensa de la cultura quebequense, en Canadá, debido a su fuerte posicionamiento en torno a las fuentes morales. Según Connolly:

Ya que parece improbable que estemos todos listos para convertirnos de la misma manera y al mismo tiempo, el tema ético crucial es el tipo de relación reflexiva para negociar entre las diferentes perspectivas encarnadas cuando las partes no comparten una fuente moral común a la que apelar. Dicho de otro modo, la cuestión metaética clave no es cómo encontrar una fuente moral común, sino cómo negociar las relaciones entre circunscripciones que honran diferentes fuentes éticas²⁷.

Abbey sostiene que el catolicismo de Taylor, y su compromiso de fundamentar la moral, no es contradictorio al intento de articular una teoría ética que sea aceptable para personas de diferentes creencias religiosas y no creyentes. En este sentido, Taylor se concibe a sí mismo como “un católico con una perspectiva

²⁶ READHEAD (2002).

²⁷ CONNOLLY (2004), p. 170.

ecuménica”, que encuentra grandeza en otras tradiciones religiosas como el judaísmo, el islam y el budismo²⁸. Sin embargo, el propio Taylor ha dejado claro que esto no significa que su apertura sea ilimitada. Sus convicciones religiosas implican necesariamente una suerte de límite, en cuanto su articulación no es receptiva en todas las culturas debido al tipo de ontología moral que le sirve de fundamento. Es en este contexto que Taylor introduce la noción de “modernidades alternativas”, concepto que forma parte de su proyecto comparativo con otras tradiciones culturales en torno a los desafíos de la modernidad. Según Taylor, si la modernidad se define respecto a ciertos cambios institucionales, es fácil alimentar la ilusión de que constituye un proceso unificado destinado a producirse en todas partes de la misma forma, hasta llegar a cierta convergencia y uniformidad del mundo. En vista de esto, Taylor hace un llamado a “provincializar Europa”, o lo que es lo mismo, dejar de ver la modernidad como un proceso unificado, del que el viejo continente sería el paradigma. Dice el filósofo canadiense:

Si definimos la modernidad en términos de ciertos cambios institucionales, como la difusión del moderno Estado burocrático, la economía de mercado, la ciencia y la tecnología, es fácil seguir alimentando la ilusión de que la modernidad es un proceso unificado destinado a producirse en todas partes de la misma forma, hasta llevar cierta convergencia y uniformidad al mundo. Mi convicción fundamental es que debemos hablar más bien de “múltiples modernidades”, de diferentes formas de erigir y animar ciertas formas institucionales que enumeraba hace solo un momento, y que cada vez se vuelven más imprescindibles²⁹.

285

Evidentemente, Europa ha sido la primera en embarcarse en el proyecto, pero solo es un modelo entre muchos otros, “una provincia dentro del mundo multiforme que esperamos (un poco contra toda esperanza) que emerja de forma ordenada y pacífica. Solo entonces podrá comenzar la tarea realmente positiva, la de construir puentes de comprensión entre unos y otros³⁰.”

Respecto a la pretensión de Taylor de que el cristianismo ofrece un punto de partida para enfrentar los diversos “malestares” de la modernidad, la crítica genealógica nietzscheana advierte que las

²⁸ ABBEY (2000), p. 31.

²⁹ TAYLOR (2004), p. 195.

³⁰ *Ibid.*, p. 196.

demandas morales de benevolencia, por ejemplo, pueden exigir un alto coste en el amor por uno mismo y en la autorrealización. De modo similar, Foucault nos ha puesto sobre la pista de un conjunto de instancias en las que los ideales éticos y religiosos se entretajan con exclusiones de dominio. El feminismo, por su parte, ha identificado formas de exclusión espiritual inspiradas en la discriminación de género. Taylor concede que los más altos ideales y aspiraciones espirituales muchas veces amenazan con imponer las más severas cargas sobre la humanidad.

Las grandes visiones espirituales de la historia humana han sido muchas veces cálices envenenados, causa de indecibles sufrimientos y salvajadas. Desde el mismísimo primer momento del relato humano, la religión, el eslabón que nos une con lo supremo, se ha asociado recurrentemente con el sacrificio, incluso a la mutilación, como si en realidad algo humano tuviera que ser inmolado para complacer a los dioses³¹.

Es difícil ofrecer una contra-argumentación a la acusación que nietzscheanos e ilustrados endilgan a los adherentes de las más altas visiones espirituales. Taylor, sin embargo, advierte que el peligro no es exclusivo de la religión. Como ha mostrado recientemente el filósofo John Gray, los movimientos milenaristas del siglo xx no han escapado a los patrones de brutalidad que los seguidores de la secularidad tienden a observar únicamente en los movimientos de inspiración espiritual³². El error es creer que un bien *necesariamente* no es válido si conduce al sufrimiento o a la destrucción. Algunos bienes destructivos son, sin duda alguna, bienes genuinos. La postura laica no evita el dilema, porque también ella implica una mutilación: la sofocación de las aspiraciones espirituales más profundas que puedan concebir los seres humanos. Por ello, Taylor no se cansa de recordarnos que el cristianismo no está solo en el listado de atrocidades que ha perpetrado la humanidad. El prontuario de ciertas formas de ateísmo militante no es tranquilizador.

Taylor identifica tres motivaciones que nos mueven a sofocar el espíritu en nuestra cultura moderna: la primera es una respuesta “prudente” frente a las experiencias de destrucción del milenarismo de este siglo; la segunda se genera de acuerdo con las inclinaciones del imperante naturalismo moderno; y, por último,

³¹ TAYLOR (1989), p. 519.

³² GRAY (2007).

desempeña un rol crucial la estrechez partisana que nos rodea. La intención de Taylor, a este respecto, es la recuperación a través de la rearticulación para lograr que las fuentes puedan inspirarnos de nuevo al enfrentar, simultáneamente, el dilema de la mutilación. El núcleo de esa espiritualidad cristiana que, según Taylor, nos ayuda a superar los malestares a los que nos enfrentamos, puede explicitarse de dos modos. Podemos hablar de amor y compasión incondicional, o de un tipo de amor y compasión basados en lo que somos más profundamente: la imagen de Dios. Dice Taylor:

Haber sido creados a la imagen de Dios, como una característica de cada ser humano, no es algo que pueda caracterizarse por medio de una referencia exclusiva a este ser. Nuestro ser en la imagen de Dios es también nuestra estancia entre otros dentro de la corriente del amor, que es esa faceta de la vida de Dios que tratamos de captar, de manera muy inadecuada, cuando hablamos de la Trinidad. [...] Ahora bien, conlleva una gran diferencia si pensamos este amor como una posibilidad para nosotros, los humanos. Pienso que lo es, pero solo en la medida que nos abramos nosotros mismos a Dios, lo cual significa, en realidad, sobrepasar los límites establecidos en teoría por el humanismo exclusivista³³.

287

Por otro lado, además de la fe cristiana, que es el motor central de su cuestionamiento a los posicionamientos subjetivistas y *projectivistas* que se fundan en el antropocentrismo de la modernidad, Taylor reconoce una segunda fuente moral en la búsqueda de ese descentramiento del sujeto respecto a una realidad no humana o transhumana. Se trata de la “Ecología Profunda” a la que accede inspirado por la crítica antisubjetivista y antihumanista de Heidegger frente al irreflexivo crecimiento de la sociedad tecnológica. De acuerdo con Taylor:

Una parte importante de todo el movimiento ecológico está motivado por el sentido de que hay algo fundamentalmente erróneo, ciego, arrogante, incluso impío en adoptar esta postura frente al mundo, en la cual el entorno es visto exclusivamente en términos de los propósitos humanos a los que puede servir³⁴.

A diferencia de otros posicionamientos en el abanico de la protesta ecológica, Taylor considera la posición de Heidegger sui gé-

³³ TAYLOR (1999), p. 35.

³⁴ TAYLOR (2007), p. 317.

neris. No se trata de condenar la tecnología como tal ni de abogar por un uso “inteligente” de la misma. Tampoco es su motivación la de minimizar las desastrosas consecuencias a largo plazo para los humanos, ni identifica las razones para imponer límite a nuestro dominio en la propia naturaleza. Para Taylor, “algo que está más allá de los humanos nos requiere o nos llama. Pero esta fuente no puede ser identificada con la naturaleza o el universo”³⁵.

Taylor reconoce en las nociones del habla, la cuaternidad y el habitar la base de una política ecológica. De acuerdo con Taylor:

La comprensión heideggeriana del lenguaje, de su telos y de la esencia humana, puede constituir la base de una política ecológica fundada en algo más profundo que un cálculo instrumental de las condiciones de nuestra supervivencia (aunque esto debería bastar para alarmarnos). Puede ser la base de una “ecología profunda” [...] podemos pensar las demandas del lenguaje también como demandas que las cosas nos ponen para que las desocultemos de un modo determinado. Lo cual equivale a afirmar que exigen que las reconozcamos como teniendo determinado significado³⁶.

288

De este modo, nos ofrece un mapa tripartito de la cultura moderna habitado por humanistas seculares, neonietzscheanos y aquellos que reconocen algún bien más allá de la vida. Dentro del tercer grupo de la cultura moderna occidental, nos dice, es posible distinguir dos tipos de actitudes o posturas frente al fenómeno de la modernidad. Hay quienes consideran que el movimiento hacia el humanismo secular en su integridad fue una ruta equivocada que debería ser desandada. Según esta perspectiva, es necesario regresar a una visión anterior de las cosas. Otros, entre los que el propio Taylor se incluye, creen que ciertos bienes, como la primacía que se otorga al principio de la preservación y la integridad de la vida, o la reafirmación de la vida corriente, son logros irrenunciables de la modernidad. Y aunque considera que estos bienes tienen su fuente última en la propia tradición cristiana, Taylor cree que es posible y necesario reconocer cierta verdad detrás de la percepción de muchos de nuestros contemporáneos que sostiene que semejantes logros no habrían sido posibles sin algún tipo de ruptura con la religión establecida.

En el caso cristiano, el matrimonio de la fe con cierta forma de cultura y modo de sociedad, inspirado por la propia lógica de la encarnación como proyecto realizado en la historia, esta llamado

³⁵ TAYLOR (1995), p. 100.

³⁶ *Ibid.*, p. 125.

en última instancia a la frustración y al fracaso, e incluso amenaza con alcanzar lo opuesto. Dice Taylor:

Esto es así porque la sociedad humana en la historia implica inevitablemente coerción (como sociedad política, al menos, pero también de otras maneras); implica la presión por la conformidad; implica de manera ineludible alguna confiscación de nuestros ideales superiores por parte de los intereses estrechos, y una hueste de otras imperfecciones. Nunca puede haber una fusión total de la fe y una sociedad particular, y el intento por lograrlo resulta peligroso para la fe. Algo de este tipo ha sido reconocido desde el principio por el cristianismo en la distinción entre Iglesia y Estado. Las diferentes construcciones de la Cristiandad desde entonces pueden ser vistas, de manera poco amable, como los intentos posconstantinos por llevar al cristianismo más cerca de otras formas prevalentes de religión, donde lo sagrado estaba ligado y sostenido por el orden político³⁷.

Un ejemplo de ello es la cultura política liberal moderna, caracterizada por la afirmación de derechos humanos universales que se perciben como radicalmente incondicionales, independientes del género, la pertenencia cultural, el desarrollo de la civilización, la lealtad religiosa, etc. Todos estos bienes, en el pasado, estuvieron limitados en el seno de la sociedad cristiana, para la cual era muy difícil aceptar la igualdad de derechos para los ateos o para aquellos que violaban el código moral cristiano, como los homosexuales. Pero esto no prueba el fracaso de la propia fe cristiana, sino más bien los peligros del proyecto de la cristiandad: el matrimonio de la fe con una forma cultural y un tipo de sociedad³⁸.

Pero de acuerdo con Taylor, la negación de toda trascendencia por parte del humanismo exclusivista, que se empeña en erradicar todo sentido de la trascendencia o el más allá, provoca como reacción una negación inmanente de la vida, que pone en peligro el sostenimiento de los propios logros que la ruptura con la religión constituida ha ayudado a alcanzar. Dice Taylor:

[Se trata] de algo que es esencial no solo en el Cristianismo sino también en otras tradiciones —por ejemplo, en el Budismo. Una

³⁷ TAYLOR (1999), p. 17.

³⁸ *Ibid.*, pp. 16-7.

idea fundamental entra en estas religiones en formas muy diferentes, una idea que podemos intentar captar con la afirmación de que la vida no es toda la historia [...] que el significado de las cosas no se agota por la vida, la plenitud de la vida, incluso la bondad de la vida. No se trata solo de un repudio del egoísmo, la idea de que la plenitud de mi vida (y quizá de la vida de la gente que amo) debe ser mi única preocupación. Acordemos con John Stuart Mill que la plenitud de la vida implica esforzarse por beneficiar a la humanidad. El reconocimiento de la trascendencia significa ver el significado más allá de esto³⁹.

Taylor apunta a otros modos de comprender la trascendencia, como la redefinición del término *vida* en el cristianismo que incorpora la noción del “más allá de la vida”; o las evocaciones neotestamentarias de la “vida eterna” o la “abundancia de vida”.

Finalmente, Taylor se refiere al reconocimiento de la trascendencia como un cambio de identidad, algo que tiene un importante análogo en el budismo. En el caso del budismo el cambio es radical, es un ir del yo al no yo (*anatta*). El caso cristiano apunta en la misma dirección: un descentramiento del yo en relación con Dios. Por lo tanto, para Taylor, el significado de la trascendencia consiste en la aspiración a ir más allá de la vida o en abrirse a un cambio de identidad. Nos dice:

En ambos, Budismo y Cristianismo, hay algo similar a pesar de las grandes diferencias doctrinales. Esto es, que el creyente o persona devota es llamada a realizar una ruptura interna profunda con las metas del florecimiento; son llamados a esto, es decir, a separarse de su propio florecimiento, hasta el punto de la extinción del yo en un caso, o a la renuncia del florecimiento humano para servir a Dios en el otro. Los patrones respectivos son claramente visibles en las figuras ejemplares. Buda alcanzó la Iluminación; Cristo consintió a una muerte humillante para seguir la voluntad de su padre⁴⁰.

La noción de trascendencia, sin embargo, no está libre de controversia. Como ha indicado Rosemary Luling Haughton⁴¹, esta noción parece privilegiar la trascendencia en el “más allá de esta vida” por sobre el “aquí y ahora”, junto con anhelos que pueden

³⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁰ TAYLOR (2007), p. 17.

⁴¹ LULING HAUGHTON (1999), p. 77.

acarrear un callejón sin salida desde el punto de vista teológico y espiritual. La respuesta de Taylor es que, pese a la abstracción y la ambigüedad del concepto, su intención es apelar a la gente, no solo a los cristianos, indicando que debemos superar el enfoque del humanismo exclusivista. La preocupación de Taylor es la “lobotomía espiritual” que ha traído consigo la sociedad contemporánea interesada únicamente en el florecimiento humano en el aquí y ahora⁴².

Ian Fraser, por su parte, ha señalado, de manera controvertida, que el catolicismo de Taylor se encapsula en la frase: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes”⁴³. Ruth Abbey, por su parte, ha respondido a Fraser diciendo que no hay base que sustente su afirmación⁴⁴. Ahora bien, si ponemos atención al contencioso entre estos dos comentaristas es porque pensamos que la clarificación de este asunto es de especial relevancia al tema que nos concierne en este estudio. Dos son las cuestiones que vamos a considerar a continuación. Por un lado, la interpretación que ofrece Taylor sobre el fragmento citado. Por el otro, la fidelidad o no de Taylor al sentido que atribuye al mandato.

La cita se ha interpretado frecuentemente como un llamado a convertir otras naciones y culturas para que estas encajen en la visión global cristiana. Pero esto implica, según Taylor, una traición a las demandas esenciales del catolicismo. Si tomamos el término *katholou* en su acepción original y la entendemos como “universalidad y totalidad” y “universalidad por medio de la totalidad”, Taylor enfatiza el logro de la totalidad, no por medio de la conversión de todas las personas a la condición de buenos católicos, sino en el reconocimiento de la diversidad.

Como vimos más arriba, Taylor cree que Dios teje su vida en la vida de los seres humanos de maneras diversas, lo cual conlleva que solo podemos alcanzar la redención a través de la encarnación y la unidad por medio del reconocimiento de esa diversidad como “unidad a través de la diferencia” en contraposición a la “unidad a través de la identidad”.

Nuestra gran tentación histórica ha sido olvidar la complementariedad, para ir directamente por la igualdad, haciendo la mayor cantidad posible de personas “buenos católicos” —y en el proceso,

⁴² FRASER (2007), p. 35.

⁴³ Mt. 28, 19.

⁴⁴ VABBEY (2006), p. 165.

faltando a la catolicidad: faltando a la catolicidad, porque faltamos a la totalidad; la unidad comprada al precio de la supresión de algo de la diversidad en la humanidad que Dios creó; unidad de la parte enmascarada como totalidad. Se trata de una universalidad sin totalidad, y por lo tanto, no es verdadero catolicismo⁴⁵.

Taylor cree que la propia comprensión de la vida de Dios como trinitaria, nos habla de este tipo de unidad. Y desde esta perspectiva, la analogía con los seres humanos apunta a la diversidad como parte de nuestra condición como criaturas creadas a su imagen y semejanza. Eso implica una suerte de principio católico, el hecho de que la ampliación de la fe conlleva “un incremento en la variedad de las devociones y espiritualidades y formas litúrgicas y respuestas de la encarnación”⁴⁶.

De acuerdo con Taylor, los modernos vivimos, para nuestra ventaja, circunstancias que nos confrontan permanentemente con una variedad de formas de vida cristiana, lo cual compensa la estrechez de miras y apunta a la necesidad de complementar nuestra propia parcialidad. Pero esto no debería confundirse con una noción de “catolicismo moderno” concebido como la última y más completa versión del catolicismo en detrimento de nuestros ancestros. Para Taylor eso implica comprender nuestra civilización moderna como otra de las grandes formas culturales que vienen y van en la historia humana. Es decir, entender qué es lo que significa ser cristiano aquí, para encontrar nuestra auténtica voz en un eventual coro católico⁴⁷.

Para Fraser, los argumentos de Taylor en esta dirección resultan familiares. Están en línea de continuidad con el catolicismo de la diversidad y la apertura que emergió del Concilio Vaticano II en la década de los sesenta. Para Taylor, el concilio condujo a una nueva situación que implicaba una recomposición y una redefinición de la fe cristiana en diferentes sentidos. Uno de los aspectos irreversibles del concilio fue sacar a la luz ciertas contradicciones inherentes al proyecto ultramontano de la Iglesia. De acuerdo con Taylor, la meta de una Iglesia estrechamente cohesionada en torno a una fuerte autoridad jerárquica resulta difícil de compatibilizar con una Iglesia llena de practicantes sinceros. Porque si bien es cierto que hay gente cuya vida espiritual es fortalecida bajo este tipo de autoridad, los creyentes en general no parecen responder

⁴⁵ TAYLOR (1999), p. 14.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

del mismo modo. O bien son doblegados, o se alejan, o viven existencias semiclandestinas⁴⁸.

La prehistoria del Vaticano II demuestra hasta qué punto resulta fructífero conectar con la fe de otras épocas a fin de comprender la nuestra. La inflexibilidad de la Iglesia con respecto a la naturaleza de su autoridad, o respecto a las fuentes filosóficas a las que hipotéticamente podíamos referirnos, encontraron su expresión en la condena intransigente que realizó del “modernismo”. Todo esto produjo un estrechamiento de la vida intelectual de la Iglesia católica que fue acompañado de una profundización del abismo en su relación con el mundo⁴⁹.

Por lo tanto, el nuevo predicamento puede ser celebrado debido a que permite una diversidad de creencias que existen en vecindad, pero también entremezcladas unas con otras. De esto se desprende que en el mundo actual, caracterizado entre otras cosas por el hecho de que el destino de la creencia depende en mayor medida que en otras épocas de la intuición de los individuos, el resultado ineludible sea el pluralismo y la fragilización mutua de las posiciones. Esto resulta en un retiro de la religión del espacio público, en el que domina un orden moral al que suscriben comunidades de creyentes y no creyentes debido a razones divergentes. A este retiro cabe responder que el desvanecimiento progresivo de la Cristiandad, que consiste en el reconocimiento de que ninguna familia espiritual se encuentra a cargo, o habla en nombre de todos, debería conllevar un mayor sentido de libertad para que los individuos expresen sus convicciones, lo que de manera ineludible implica en algunos casos la formulación de las mismas en la forma del discurso religioso. De acuerdo con Taylor, la democracia requiere que cada ciudadano o grupo de ciudadanos hable el lenguaje que resulta más significativo para ellos en el debate público⁵⁰. De esto podemos concluir la naturaleza dialógica del catolicismo de Taylor, en el cual se enfatiza un tipo de unidad en la diversidad en detrimento de la pretendida unidad lograda por medio de la identidad.

Pero todo esto no debería llevarnos a concluir que su posición es la de un “catolicismo moderno”, como indicamos más arriba. Es indispensable que nuestra interpretación respecto a la deriva del Vaticano II, y el debate entre sus detractores y defensores, se

⁴⁸ TAYLOR (2007), p. 466.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 848, n. 39.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 532.

rearticule de manera adecuada. Para ello, Taylor propone distinguir la perspectiva desde la cual se enfoca la cuestión.

Por un lado, podemos intentar ubicar estas reformas en el marco de un interrogante absoluto a partir del cual lo que pretendemos es dilucidar quién lleva la razón en lo que respecta a la comprensión última y definitiva de la esencia del Cristianismo Católico, si el Vaticano II o Trento, y en qué sentido. Desde esta perspectiva, cabe la tentación de tratar todo el asunto a la manera en la que nos ha acostumbrado la historia secular moderna. Si aceptamos de manera incuestionada nociones como “progreso”, resulta prácticamente ineludible juzgar a las sociedades y culturas del pasado como menos libres, más prejuiciosas e ignorantes que la nuestra. O, por el contrario (pero siempre desde el mismo marco de comprensión), podemos adoptar la versión “tradicionalista”, cuyo argumento gira en torno a los signos de decadencia de la condición contemporánea.

Pero también podemos adoptar una perspectiva en la cual lo que se enfatiza no es la diferencia sino la complementariedad. Aquí el interrogante no apunta a una respuesta absoluta. No hay una época histórica que tenga la razón y otra que esté equivocada. Cada una de las posiciones ofrece una perspectiva que aumenta y enriquece nuestra comprensión. Lo que cuenta, entonces, es ver de qué manera estas comprensiones encajan la una en la otra. Como señala Taylor:

Debemos captar estas diferencias históricas de modo bifocal; por un lado, estamos tratando con asuntos de corrección y error, en el cual cada cambio es una ganancia o una pérdida de verdad; por el otro, con diferentes avenidas para aproximarse a la fe desde los muy diferentes caminos de nuestras vidas. Un enfoque total en la primera opción puede cegarnos a la segunda. Y esto sería una gran pérdida. Esto es en parte así porque la comprensión de otra aproximación puede liberarnos de la ceguera que conlleva atender de manera exclusiva a nuestra propia incrustación⁵¹.

Ahora bien, de acuerdo con Fraser, la posibilidad de establecer una aproximación dialógica en relación con otras tradiciones religiosas resulta más complicada de lo que Taylor está dispuesto a reconocer. Prueba de ello, según Fraser, es el modo en el cual el autor canadiense aborda comparativamente Cristianismo y

⁵¹ *Ibid.*, p. 753.

Budismo en el contexto de su discusión en *A Catholic Modernity?*. Según Fraser, Taylor traiciona su espíritu dialógico subsumiendo el sistema budista bajo la perspectiva cristiana.

Como hemos visto, Taylor argumenta que el reconocimiento de la identidad significa, en términos cristianos, apuntar, por un lado, más allá de esta vida, y por el otro, a cierta apertura a un cambio de identidad. Y luego nos hace notar que ese cambio tiene un análogo en el budismo, que se explica como un ir del “yo” al “no yo” (*anatta*), que es semejante al descentramiento del yo en relación con Dios.

Ante esta afirmación, Fraser arguye que Taylor descalifica la diferencia haciendo las dos nociones equivalentes. Pero esta equivalencia, nos dice, resulta problemática porque el descentramiento del yo, contrariamente a lo que pretende Taylor, no es equiparable a la noción del “no yo” que es paralela a la noción de “vacío”. De acuerdo con Fraser:

Mientras que, para Buda, el “no yo” es “sin objeto”, el yo “descentrado” de Taylor es descentrado en relación al “objeto” de Dios. El “no yo” budista, por lo tanto, no tiene objeto u otro ser con el cual se relaciona, lo cual se encuentra en completo contraste con el decentramiento del yo en relación con Dios propuesto por Taylor. Por lo tanto, la diferencia entre Budismo y Catolicismo permanece y la unidad no es alcanzada como a Taylor le gustaría creer⁵².

295

Por otro lado, continúa Fraser, Taylor vuelve a contradecirse cuando compara y pretende subsumir las nociones budistas de *metta* (bondad amorosa) y *karuna* (compasión) bajo el dominio de la noción cristiana de *agape*. La discusión de Taylor a este respecto pretende demostrar que, en ambos casos, la aspiración a la trascendencia no implica una negación absoluta del mundo, que hay una especie de regreso al mundo dirigido a la dedicación y cumplimiento del florecimiento y crecimiento espirituales de nuestros congéneres (que puede expandirse, en el caso budista, a la intención de beneficiar también a otros seres vivientes no humanos).

Aunque es cierto, como apunta Fraser, que el propio Taylor advierte acerca de los peligros de tratar diferentes sistemas religiosos intentando reducirlos a un denominador común, tomando en consideración que en muchas ocasiones el poder de las otras tradi-

⁵² FRASER (2007), pp. 40-1.

ciones reside justamente en lo que las diferencia de las nuestras⁵³, el caso que tenemos entre manos es muy diferente, y debemos ubicarlo como un particular de la discusión en torno a la incommensurabilidad o, en su defecto, la posibilidad de establecer una conversación fructífera con otras tradiciones.

Nuestra respuesta a la objeción de Fraser, por lo tanto, tiene dos instancias. En primer lugar, como ya hemos visto, la noción de unidad en la diferencia tiene dos polos de gravitación cuyo equilibrio es el resultado de una doble clarificación. En ese proceso lo que se pretende es, por un lado, ahondar en las similitudes, pero siempre con la vista puesta en las diferencias que subsisten en la unidad. La interpretación no debe olvidar la intención que el autor tiene cuando despliega determinado argumento. En este caso, el enfoque de Taylor es contrastar las posiciones de budistas y cristianos, desde las hipotéticas semejanzas que podemos establecer entre ellas, frente a la amenaza de lobotomía espiritual con la cual nos enfrenta el humanismo exclusivista. Eso no significa en modo alguno ahogar las muchas y valiosas diferencias que podemos establecer entre ellas.

Por otro lado, aunque es indudable que estas divergencias existen, no parecen acertadas las apuntadas por Fraser, ni la interpre-

⁵³ TULLY (1994), p. 229. Según Taylor, vivimos en una época en la que somos conscientes de que existen otras explicaciones o modos de animar eso que reconocemos como una auténtica vida espiritual, lo cual significa que el número de espiritualidades que comandan nuestro respeto es plural. Ahora bien, muchas personas suponen que existe una realidad última a la cual se refieren de manera parcial diferentes tradiciones, como ilustra la historia de los ciegos y el elefante. De acuerdo con Taylor, algo por el estilo puede que sea plausible, pero no es de mucha ayuda si pensamos en que nadie puede pretender ocupar un punto de vista en el cual se congreguen todas las perspectivas. Puede que algo de este estilo esté más allá del poder humano. Dice Taylor:

“Pensar que estamos en condiciones de hacer la síntesis es solo proponer algunas débiles generalidades benéficas, en las que todas las particularidades de las tradiciones vivas son arruinadas. Pero es a través de las particularidades que animan nuestras vidas. Incluso si suponemos que la última realidad no es el amor de Dios, tal como yo lo entiendo, ni el Nirvana, tal como es entendido por un budista, no puedo relacionarlo con un *Je ne sais quoi* que no es ninguna de las dos. La ruta de Natán el sabio es la ruta de las banalidades posilustradas, que pierden muy rápidamente su poder transformador.

¿A qué nos lleva todo esto? Todos debemos ponerlo en nuestro propio lenguaje, por ello yo voy a expresarlo en el mío. He reconocido que hay otra relación hacia Dios (en mis términos) que no comprendo plenamente, pero que debo respetar. Parte de ese respeto implica llegar a comprenderlo de la mejor manera posible. Pero eso significa justamente no tratar de reducirlo a algún tipo de denominador común, no tratar de esquivar las diferencias con el cristianismo, porque muy a menudo el poder de estas otras tradiciones reside en lo que las diferencia de la mía. Debemos llegar a ser capaces de comprender —y, por consiguiente, admirar— espiritualidades que no son las nuestras.”

tación que hace de ellas en su crítica. No tenemos espacio para extendernos, pero nos permitimos apuntar un conjunto de razones que nos llevan a concluir que la objeción de Fraser es inconsistente. Por un lado, debido a la versión que ofrece del propósito de Taylor en esta ocasión; por el otro, debido a un conocimiento superficial de la tradición budista. Con respecto al primer punto, creo haber dicho ya suficiente. Con respecto a lo segundo, cabe apuntar que la explicación que realiza de la noción de *anatta* y las conclusiones que deriva de la noción de *sunyata* o “vacuidad” tienen el aspecto de fundarse en una versión reduccionista que equipara la meta budista de purificación con una noción nihilista de aniquilación de la personalidad. El anhelo del practicante por alcanzar el *nirvana* o *moksha*, la liberación, no consiste en la aniquilación de su persona, sino en la remoción de una estructura ideacional que subyace a las emociones aflictivas⁵⁴. Por otro lado, la noción de trascendencia que Fraser asume como inadecuada en relación al Budismo debido, según dice, a que Taylor olvida que el camino budista no apunta a un más allá sino que, por el contrario, anuncia la posibilidad de acabar con el ciclo del nacimiento y la muerte, y por tanto, al final del sufrimiento, en el aquí y el ahora, parece fundarse, nuevamente, en una incomprensión sobre la tradición.

297

Para empezar, como el propio Taylor reconoce, el término *trascendencia* no solo resulta problemático si lo utilizamos para referirnos al Budismo, sino que puede incluso provocar malas interpretaciones en el contexto cristiano. Sin embargo, a falta de mejor término, puede ayudarnos a comprender algo que comparan ambas tradiciones con todas las salvedades necesarias.

Si pensamos en la identidad no como un fenómeno simple, sino como un complejo que se establece sobre diversas bases, como la corporalidad, los aspectos relacionales de nuestra existencia y nuestra capacidad reflexiva, todos ellos objetos inmediatos de nuestra experiencia, y escenario donde desplegamos nuestros esfuerzos de florecimiento en esta vida, cabe interrogarse acerca de una base que permanece relativamente oculta que es objeto de nuestros interrogantes más acuciantes en las instancias de la enfermedad y la muerte, que tienen que ver con el fracaso y la supervivencia. Frente a estas cuestiones, cabe hablar de una base para nuestra identidad que asegura nuestra continuidad existencial más allá de esta vida.

⁵⁴ HOPKINS (2008), p. 13.

La interpretación del budismo realizada por Fraser peca, justamente, de aquello de lo que él mismo acusa a Taylor, intentando subsumir la tradición a una versión “ilustrada” de la misma que olvida características que resultan problemáticas debido a la distancia cultural que tenemos con ellas, como es la noción de renacimiento y karma.

Bibliografía

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.
- Abbey, R. (ed.) (2004). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Abbey, R. (2006). «Turning or Spinning? Charles Taylor's Catholicism: A Reply to Ian Fraser». *Contemporary Political Theory* 5, núm. 2.
- Connolly, W. E. (2004). «Catholicism and Philosophy». En *Charles Taylor*, editado por Ruth Abbey. Oxford: Oxford University Press.
- Dreyfus, H. L. (2004). «Taylor's (Anti-) Epistemology». En *Charles Taylor*, editado por Ruth Abbey. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fraser, I. (2007). *Dialectic of the Self. Transcending Charles Taylor*. Exeter: Imprint-academic.
- Gray, J. (2007). *Black Mass. Apocalyptic Religion and The Death of Utopia*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.
- Hopkins, J. (2008). *Tantric Techniques*. Ithaca (NY): Snow Lion.
- Luling Haughton, R. (1999). «Transcendence and the Bewilderment of Being Modern». En *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*, editado por James L. Heft. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Nueva York: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1987). *The many faces of realism*. La Salle: Open Court.
- Readhead, M. (2002). *Charles Taylor, Thinking and Living Deep Diversity*. Nueva York: Rowman & Littlefield.
- Rorty, R. (2000). *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós.
- Schechtman, M. *The Constitution of the Selves*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1996.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Nueva York: Harvard University Press.
- (2004). *Modern Social Imaginaries*. Editado por Jane Kramer,

Benjamin Lee, Michael Warner Dilip Gaonkar. Durham (NC): Duke University.

—(1999). *A Catholic Modernity. Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Mardsden, and Jean Bethke Elshtain*. Editado por James L. Heft. Oxford: Oxford University Press.

—(1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

—(1989). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.

—(1985). *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, J. (1994). *Philosophy in an age of pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in question*. Nueva York: Cambridge University Press.

Juan Manuel Cincunegui

Colegio Máximo. Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel

Universidad del Salvador, Buenos Aires (Argentina)

manucincunegui@gmail.com

[Artículo aprobado para su publicación en febrero de 2014]